

야쿠트사마니즘과 오희아흐축제**

강정원*

1. 서 론

시베리아 동북부의 추운 지역에 살고 있는 야쿠트인들은 거의 8개월에 달하는 겨울이 지나가고 봄이 시작되면 이를 기념하는 봄 축제를 거행한다. 이 축제는 5월말에서 6월에 거행되기 때문에 여름축제라고 볼 수도 있다. 사실 야쿠트에서 봄과 여름을 정확하게 구분짓기는 힘들다. 4월에 겨울이 끝난다고 하지만 실제로는 5월이 되어야 기온이 영상으로 되며 6월이 되면 상당히 높은 기온이 나타나기 때문이다.¹⁾ 야쿠트에서의 봄과 여름을 굳이 구별한다면 4월과 5월을 봄으로

* 서울대학교 인류학과 조교수

** 이 글은 서울대 사회과학연구원 비교문화연구소 98년도 박사후과정의 재정적 도움으로 가능하였으며, 이에 감사를 표한다.

1) 요헬손에 따르면 지역편차가 심하기는 하지만, 평균기온이 영상을 기록하는 경우는 5월에서 9월까지인데, 지역에 따라서는 6, 7, 8 의 3개월에 그치는 경우도 있다. 요헬손 1933: 79 참조.

간주할 수 있다. 이 축제는 보통 하루 정도 지속되는데, 경우에 따라서는 3일 정도 계속될 때도 있다. 이 축제의 거행에 핵심이 되는 것이 말젖을 발효시켜서 만든 쿠미스라고 불리는 4, 5도 정도의 술인데, 봄이 와서 이 술을 준비하는 데에 보통 한 달의 시간이 필요하다. 오흐아호축제의 기원은 야쿠트인들에게 하나의 전설로 전해지고 있는데, “엘레이”라고 하는 야쿠트인들의 한 조상이 처음으로 말젖을 채유한 사실을 기념하여 그 혹은 그의 아들이 야쿠트인들의 최고신인 위령 아이 토온에게 쿠미스를 제물로 하여 제사를 지낸 것이 최초의 오흐아호축제였다고 한다.²⁾ “엘레이” 외에도 “오노고이”라는 조상을 야쿠트인들은 가지고 있는데, 그는 엘레이의 장인이었으며, 엘레이의 첫 오흐아호축제에 초대받았다가 그 자리에서 죽는 것으로 되어 있다. 그는 엘레이가 자신이 사랑하는 둘째딸과 결혼하지 않고 첫째딸과 결혼하자 결혼지참금으로 단지 소 한 마리만을 주었다. 이 소 한 마리를 여러 마리의 소로 불리는 데에 엘레이는 성공하고 이를 기념하여 첫 축제를 거행하게 되는 것이다. 엘레이는 튀르크인이었던 것으로 묘사되며, 오노고이는 부랴트인으로 알려진다. 야쿠트인들의 대부분은 엘레이의 후손이라고 알려지나, 일부는 오노고이를 자신들의 조상으로 하며 그런 까닭에 오흐아호축제를 거행하지 않았다 (Alekseev 1975: 89).

오흐아호축제는 현재에도 야쿠트인들의 생활에서 중요한 의미를 지니고 있다. 매년 6월이 되면 야쿠트인들은 오흐아호축제를 야쿠트 전역에서 거행하며 즐긴다. 오흐아호축제는 이제 야쿠트인들의 주거주지인 농촌³⁾에서 뿐만 아니라 도시에서도 벌어지고 있다. 특히 야쿠

2) 오흐아호 축제와 관련된 전설은 여러 학자들에 의해서 수집되었는데, 많은 부분에서 차이를 보여준다. 이야기의 구조에서는 큰 차이가 없다고 볼 수 있으나, 구체적인 사항에서는 차이가 많다. 특히 오노고이의 이름은 여러 가지로 나타나는데, 오모고이, 오모곤, 오노호이 등으로 표현된다. 상세한 것은 요헬손 1933: 45-60; 197-205 를 참조하시오.

트자치공화국의 수도인 야쿠츠크에서도 오희아흐축제가 거행되고 있다. 야쿠츠크는 1632년에 러시아의 요새로 세워진 도시로서 오랜 시기동안 러시아 식민지배의 상징으로 간주되었으며, 약 20만⁴⁾의 도시 인구에서 러시아인들이 60%정도를 차지하며 야쿠트인들은 25%정도에 불과할 정도로 현재에도 러시아인들 위주의 도시라고 할 수 있다(러시아의 민족들-백과사전 1997: 447). 이러한 도시에서 야쿠트인들의 전통축제인 오희아흐가 열린다는 것은 특별한 의미가 있다고 할 것이다.

축제는 인류학이나 민속학의 중요한 대상 중의 하나였으며, 따라서 다양한 측면에서 분석되어 왔다. 초기 인류학자들은 소규모 사회에서 축제나 의례가 가지는 의미나 구조, 기능을 분석하였으며, 이것이 전체 사회와 어떤 연관을 맺고 있는지에 많은 관심을 두었다. 물론 초기 인류학자라고 해서 아주 소규모 사회만을 대상으로 한 것은 아니며, 계층이나 계급이 존재하는 사회, 식민지사회 등의 사회 구성원 사이의 이해가 일치하지 않는 사회도 대상으로 삼았다. 이러한 경향은 최근에 들어서는 과거의 현상을 대상으로 하여 의도적으로 연구를 진행하지 않는 이상 인류학자들에게 피할 수 없는 현실이 되어 버렸다. 어떤 소규모 사회도 국가라는 정치체도로부터 자유롭지 못하며, 따라서 사회집단들 사이의 갈등이 축제를 통하여 완전히 해소되고 이전의 조화로운 사회통합을 회복할 수 있다는, 소규모사회를 대상으로 한 설명은 새로운 현실 하에서 설득력을 잃어 가고 있으며, 아주 제한된 차원 — 상대적으로 고립되어 있으며, 자생력이 있는 소수집단, 혹은 복잡사회에서 정서적인 기능에 초점을 맞추는 사회집단, 예를 들면 가족 등 — 에서만 적용가능할 것이다. 축제는 각 집단들이 참여

3) 야쿠트인들의 주업이 축산업이므로 그들의 거주지를 직업에 따라 정확하게 표현하자면 축산촌이 되겠지만, 광의의 농촌 개념이 축산활동을 배제하는 것이 아니라고 판단되므로 어색한 축산촌보다는 농촌으로 표현하고자 한다.

4) 1989년의 통계임.

를 동의하는 선상에서 이익의 극대화를 꾀하는 집단들의 경쟁의 장이거나, 한 집단이 숨겨진 목적을 위하여 철저한 계산에 의한 대중동원을 하는 장이 된다. 특히 전체주의사회의 축제에서 축제의 내용이나 형식이 사회 전체의 추상적인 목표에서 벗어나지 않도록 지배집단으로부터 통제되고 감시되는 것을 볼 수 있다(Lane 1981: 12-13). 축제라는 문화적 기제가 단순히 사람들의 숨겨진 에너지가 무방향적으로 분출되는 장으로 허용하기보다는 그 에너지조차도 사회적 통합, 내지는 사회에 이익이 되는 방향으로 사용되도록 통제하고자 한다. 우리가 이 글에서 보고자 하는 야쿠트사회의 축제인 으흐아흐는 느슨한 형태로 국가라는 형태에 통합된 사회주의 이전 단계, 강한 이데올로기로 묶여지는 사회주의 단계, 다시금 자치의 상태로 돌아오지만, 서구의 대중문화나 문화산업, 야쿠트 혹은 러시아민족주의의 연관성 속에서만 파악할 수 있는 사회주의 이후의 단계를 거치면서 야쿠트문화의 하나의 중요한 요소로 기능하고 있는데, 각 시기 별로 다른 제도들과 어떤 연관하에서 존재하였으며, 이는 또한 어떤 이해관계에서 성립할 수 있었는가를 이 글에서 파악하고자 한다.

이와 함께 본문에서 대답하고자 하는 문제는 한 개인이나 추상적 행위체로서 한 문화가 어떤 판단 내지는 행동을 할 때, 그에 가해지는 강제의 범위가 어디까지인가 하는 것이다. 흔히 현실과 전혀 무관한 완전한 자유 속에서 행해진다고 믿어지는 예술가들의 상상의 세계에 있어서도 그 상상이 하나의 문화로부터 완전히 자유롭지 못함을 우리는 발견할 수 있다. 집단의 동의를 전제로 해야하는 축제의 표현 방식에 있어서는 그 자유로움이 훨씬 감소된 형태로 드러나게 된다. 물론 분석하고자 하는 측면에 따라서는 전혀 다른 관점에서 있을 수도 있다. 즉 축제의 형식이나 내용이 새로운 시대의 요구에 따라서 완전히 재창조되고 있다고 볼 수도 있다. 하지만 본고에서는 이러한 재창조나 창조의 경우에 있어서도 과거가 단순히 재료만을 제공하고 있다고 보지 않는다. 특정한 — “모든”이 아닌 — 과거는 어떤 집단의

문화에 있어서 독특한 지위를 지니고 있으며, 이는 시간의 흐름으로부터 상대적으로 자유롭다고 말할 수 있겠다. 물론 상대적으로 긴 시간 속에서 변하지 않으며, 그 문화 속에서 살고 있는 사람들의 삶에 일정정도 강제로 작용하는 것을 찾았을 때, 그것이 양적인 측면에서 상대적으로 작을 수는 있다. 이러한 잔존한 과거가 작은 양에도 불구하고 어떤 문화의 중심으로 작용하고 있음도 우리는 찾아 볼 수 있다. 즉 과거가 일방적으로 현재의 필요에 따라서 재단되고 선택되고 창조됨을 이 글에서 보고자 하는 것이 아니라 어떤 부분에 있어서는 과거가 여전히 현재를 지배하고 있는 측면도 있음을 살펴보고자 한다. 이러한 측면을 발견하는 것은 과거의 많은 부분을 외부의 강제에 의해서 상실한, 연속이 원하지 않는 변화에 의해 단절된 문화의 상처 치유에 특히 중요한 기여를 할 것이다. 본 논문에서는 오희아흐가 야쿠트문화에서 그와 같은 기능을 수행하여 왔다고 보고 있으며, 이 축제가 어떤 방식으로 긴 세월동안 존재하였는가와 그 기간동안 축제의 여러 요소 중에서 변한 것과 변화하지 않은 것은 무엇인지를 알아보고자 한다.

본 논문에서는 우선 오희아흐축제가 야쿠트 전통종교체계, 특히 그 중에서도 비중이 가장 큰 샤마니즘과의 관계를 살펴본다. 여기에서는 한 이상형으로서의 오희아흐축제와 샤마니즘을 소개하고, 그 둘 사이의 관계를 검토하고자 한다. 3장에서는 오희아흐축제를 구체적인 역사의 장 속에서 살펴보며 앞서 제기한 문제에 대한 해답을 찾는다. 4장에서는 이상의 논의를 요약하고 결론을 제시한다.

2. 오희아흐축제와 샤마니즘

야쿠트샤마니즘은 시베리아의 다른 샤마니즘과 구별되는 하나의 특징을 가지고 있는데, 검은샤마니즘과 흰샤마니즘의 상대적으로 뚜

렷한 구분이 그것이다. 다른 종족의 샤만들에게도 이러한 구분을 볼 수는 있으나 그 구별의 정도가 강하지 않으며, 개념화까지 이르지 못하고 있다. 야쿠트인들은 자신들의 샤만을 샤만들과 연관된 신의 성격에 따라서 아으으샤만과 아바아흐샤만으로 구분한다. 아으으 신은 아바아흐 신과 반대로 선한 신에 속하며, 아바아흐는 인간들에게 해를 끼치는, 특히 병을 가져다 주는 악한 신으로 간주된다. 아으으는 하늘, 땅, 지하라는 전통적인 야쿠트 세계관⁵⁾ 가운데 7 내지는 9 층으로 나뉘어진 하늘세계에 사는 것으로 믿어지며, 아바아흐는 아으으와 달리 지하, 지상, 하늘 세 세계에 걸쳐서 존재한다. 아으으를 모시는 샤만은 아으으오윤(야쿠트어로 남무를 오윤이라 칭하며, 여무는 우다간이라 불린다), 아바아흐를 모시는 샤만은 아바아흐오윤이라고 불리었으며, 그들에게 주어진 기능 또한 상이하였다. 아으으샤만이 사회나 가정 등의 조화로운 삶이나 축산이나 사냥등 경제생활에서의 풍요로움을 주관하였다면, 아바아흐샤만은 주로 한 개인의 심리적, 육체적 질병의 치료에 많은 관여를 하였다. 아으으샤만이 자신의 임무를 실행에 옮길 수 있는 장이 바로 으흐아흐축제였으며, 이 으흐아흐축제에서 아으으신과 교통할 수 있었다. 아바아흐샤만의 의례는 크게 보아서 치병의례였으며, 일정한 시기에 행하여지기보다는 사람들의 필요에 따라서 거행되었다. 야쿠트샤머니즘에서는 거의 모든 영역에서 이러한 검은샤머니즘과 흰샤머니즘의 구분을 볼 수 있다(강정원 1998: 127-144). 지금까지 야쿠트샤머니즘의 특성에 따라 으흐아흐축제를 검은샤머니즘의 의례와 비교하여 살펴보았는데, 이제 으흐

-
- 5) 야쿠트인들은 다른 튀르크계의 민족들과 마찬가지로 세계가 하늘-, 땅-, 지하세계로 3등분되어 있다고 보았다. 이러한 세계관과는 달리 평면적인 세계관을 가진 경우도 있는데, 가령 예를 들어 예벵크인들의 세계는 강을 중심으로 이루어진다. 즉 그들은 사람이 죽으면 하늘 세계나 지하로 간다고 믿기보다는 지상세계의 다른 곳, 보통 강을 중심으로 상류나 아니면 강 건너편으로 간다고 믿었다. 레빈/포타포프 1964: 648.

아흐축제에 대하여 좀더 자세히 알아보도록 하겠다.

오희아흐축제는 일반적으로 종족(宗族) 별로 봄/여름에 일년의 풍요를 바라거나 아니면 그 종족이 타 종족과 전쟁⁶⁾을 시작하기 전에 거행한 축제라 할 수 있는데, 결혼식이나 출산 시에 행하여지는 의례도 오희아흐라 불리었다. 오희아흐란 말은 “뿌리다”라는 뜻을 가진 “오희”라는 동사에서 파생되었다. 의례의 명칭이 의례의 목적이나 동기에서 유출되지 않고 의례에서 행해지는 한 행동에서 이끌어진 것은 준비한 쿠미스를 하늘로 뿌리는 행동이 야쿠트문화에서 내포하고 있는 중요성과 상징성을 잘 드러낸다. 쿠미스가 띠고 있는 흰빛은 동북아시아 문화권에서 일반적으로 태양을 상징하며 동시에 최고신을 상징한다. 쿠미스는 야쿠트문화에서 귀하고 신성한 음료이며, 이는 빗갈과 함께 말이 가지는 상징성때문에도 그러하다. 야쿠트문화에서 소는 일반적으로 아바아흐에게 바치는 제물로 간주되며 아으으에게는 말을 희생물로 삼았는데, 희생물인 말은 죽일때 피를 내지 않거나 산 채로 최고신에게 바쳐야 한다고 믿어졌다. 말을 죽이지 않고 희생물로 바치는 방법에는 여러 가지가 있지만 야쿠트인들이 시행한 방법은 아으으신들이 산다고 믿어지는 동쪽으로 말들을 희생물로 몰아내는 것이었는데, 이는 이미 2~3세기 전에 사라지고 쿠미스를 희생물로 삼아서 의례를 거행하는 방법만 19세기에는 남았다.

오희아흐축제의 구조는 비교적 간단하다. 다른 종교적 축제와 마찬가지로 크게 두 부분으로 나누어지는데, 성스러운 종교적 의례가 중심이 되는 전반부와 놀이, 오락성에 초점이 맞추어지는 후반부로 구분된다. 오희아흐축제의 준비물은 앞서 말한 쿠미스와 제단, 그리고 음식물이다. 제단(튜술게)은 오희아흐축제가 행하여지는 공지의 중

6) 18세기까지 야쿠트에서는 간혹 종족들 간에 전쟁이 벌어지곤 하였는데, 전쟁의 신이 아으으계열에 속하는 관계로 쿠미스를 제물로 하여 승리를 기원하는 오희아흐의례를 치렀다.

앙에 설치된다(로마노바 1994: 40). 자작나무로 만든 두 기둥을 세우고 이는 말머리를 조각한 보로 연결이 된다. 그리고 이 두 기둥을 새 잎이 난 자작나무가지로 연결시키며, 이에 쿠미스를 큰 가죽그릇에 담아서 매달아 둔다. 그리고 그 앞에 쿠미스를 담아서 마실 제기, 즉 초론을 둔다. 요헬손에 따르면, 제단은 말털로 장식이 되며, 제단의 기둥 주위에는 세 그루의 자작나무를 세워 둔다(요헬손 1906: 263). 제단은 동쪽을 향하게 세우며, 제단의 오른쪽에 불을 피우고 말뚝⁷⁾(세르게)을 세운다. 제의를 주관할 흰샤머니나, 흰샤머니 사라지고 난 다음에 그 사제 역할을 수행하게 된 종족의 연장자(알그스치트)는 동쪽을 향해 서고 그의 오른쪽에 9명의 남자아이, 왼쪽에 9명 내지는 8명의 여자아이들이 쿠미스를 채운 초론⁸⁾을 들고 선다. 제관은 맨 먼저 최고신과 다른 아으르신들에게 일년동안의 평안을 빌며, 쿠미스를 불에 뿌린다.⁹⁾ 그 다음에 땅에 쿠미스를 뿌리면서 지역신(잇치)¹⁰⁾에게도 그 땅에 살고 있는 모든 생물들의 풍요를 빈다. 오흐아흐축제의 제의 부분은 제구인 큰 숟가락(오흐아흐 하트시아흐)을 하늘로 던졌다가 떨어지는 모양을 보고서 그 해의 운을 점치는 행위와 사람들의 “우루이”라는 함성과 함께 끝이 난다. 숟가락이 바로 떨어

7) 과거에 토원들이 오흐아흐를 개최하였을 때는 재산정도에 따라 세르게의 수가 달라졌다.

8) 제기 중의 하나이며, 나무로 만들며 밑부분에 발을 만드는데, 움푹 들어가 있어서 손으로 잡을 수도 있다.

9) 이는 19세기 정도부터 생긴 의례과정으로 보인다. 17세기나 18세기의 여행지들을 보면, 쿠미스를 불이나 재에 뿌리지 않고 하늘이나 사방으로 뿌린 것으로 기록되어 있다. 슈미트 1954: 92-114.

10) 야쿠트의 신은 앞서 소개한 아으와 아바아흐 이외에 “잇치”가 있다. 잇치는 사람들과 함께 지상세계에 살고 있으며, 거주하고 있는 지역을 관장한다. 잇치를 위한 의례가 독자적으로 발전된 것은 없으나, 돌무덤을 세운다거나 나무에 흰천이나 흰말갈기털을 거는 행위 등은 잇치를 위한 행동들이다.

지면 그것은 그 해의 축산농사나 사냥이 풍요롭게 잘 되고, 많은 아이들을 얻게 된다는 것을 의미한다. 이 제의에서 중요한 역할을 하는 것이 불인데, 야쿠트인들은 불이 인간이 살고 있는 지상세계와 천상세계를 연결하는 것이라고 판단하였다.

제의가 종료된 이후에 야쿠트인들은 준비한 쿠미스를 마시고 놀기를 시작한다. 쿠미스의 분배는 일반적으로 연장자순으로 이루어진다. 이러한 오희아흐의 재정적인 뒷받침은 원칙적으로 모든 이들이 할 수 있다. 다시 말해서 부유하든, 가난하든, 본인이 원하면 오희아흐축제를 개최할 수 있었으나 실제로 이를 행할 수 있던 층은 주로 토른층 - 야쿠트사회의 정치적, 경제적 지배층 - 에 한정되었다. 이들은 일종의 소득재분배, 사회정의의 실현이라는 압박감에서 이를 시행하였으나 이들도 이에서 자신의 부나 권력에 대한 사회적 동의라는 반대급부를 취할 수 있었다. 아울러 야쿠트사회도 이를 통하여 사회통합이 이루어짐을 경험하게 된다. 이 축제에서는 뽀뛰기, 한국의 씨름과 비슷한 놀이 등의 다양한 놀이가 행하여지게 되는데, 그 중에서도 야쿠트인들에게 큰 의미를 담고 있는 것이 “오수오카이” 라고 불리는 것이다. 이는 한국의 강강수월래와 비슷한 것으로서 집단유희라고 볼 수 있다. 지역에 따라서 차이가 있긴 하지만 상당히 오랜 시간동안 오수오카이를 야쿠트인들은 즐긴다. 심지어는 3일 정도를 계속하는 경우도 있다.

3. 오희아흐축제의 변화와 연속

본 장에서는 오희아흐축제의 변화와 연속에 초점을 맞추어서 논의를 전개하도록 하겠다. 야쿠트샤머니즘은 적어도 19세기 초반에 환샤머니즘이 러시아식민정책의 변화와 야쿠트사회의 변화에 따라 사라지기까지 검은샤머니즘과 환샤머니즘의 두 축을 기반으로 하여 성립

하였다. 검은샤마니즘이 주가 된 19세기의 야쿠트샤마니즘은 러시아 정교회에 비하여 주변화되고, 자기완결성을 많은 부분에서 상실하였다. 하지만 흰샤마니즘이 사라짐에도 오희아흐축제는 그 형태나 내용에서 변화가 있었지만, 지속적으로 야쿠트문화에 남아 있었다. 그리고 사회주의혁명의 성공과 사회주의의 실행, 그리고 붕괴, 그에 이은 자본주의로의 이행에도 오희아흐축제는 지속되었다.

1) 사회주의혁명이전

러시아 식민지배는 사회주의 혁명이 일어나기까지 근 300년을 지속하였는데, 이 긴 시간은 러시아 식민지배의 비효율성에도 불구하고 야쿠트문화에 큰 변화를 야기하였다. 오희아흐축제의 변화와 밀접한 관계에서 있으면서 이 기간 중에 발생한 큰 변동은 러시아 식민당국의 정책변화와 야쿠트사회의 사회정치조직의 변화로 인하여 야쿠트 문화에서 흰샤마니즘의 자취를 19세기의 초반이 되면 더 이상 찾을 수 없게 되었다는 사실이다. 러시아가 17세기의 초반에 레나강 유역에 도착하였을 때 야쿠트사회는 소규모의 종족이나 씨족사회에 기반하고 있었다. 흰샤마니즘은 이러한 소규모사회조직에 기반하고 있었다. 러시아 식민통치 이후에 점차적으로 기존의 혈연 중심의 사회조직은 식민당국이 행정효율의 증대와 효과적인 식민통치를 위하여 도입한 새로운 행정조직으로 편입이 되었다. 이와 함께 식민통치가 100년 정도 지속되면서, 즉 18세기가 되면 야쿠트 사회에서 오랫동안 빈번하던 종족이나 씨족 사이의 전쟁이 없어지게 된다.

종족간의 전쟁이 없어졌다는 사실은 전쟁 시기나 큰 규모의 행사에 있어서 흰샤만의 종교적인 지지와 일반 야쿠트인들의 지지가 절대적으로 필요하였던 야쿠트의 정치적 지배층, 토른들이 흰샤만이나 종족원이나 씨족원들의 뒷받침을 더 이상 필요로 하지 않게 되었다는 점을 의미하였다. 이와 연관되어서 살펴 볼 수 있는 것이 기존 혈연조직의 약화인데, 혈연조직에 전쟁이라는 극단적인 조직위기상황이 없

어짐으로써 조직구성의 이완이 나타난다. 이를 더욱 가속화시키는 것이 앞서 설명한 기존 조직의 행정조직화 현상이다. 식민국가라는 새로운 권력집단이 나타나기 이전에는 각 종족, 씨족 집단은 그 자체로 완벽한 형태는 아닐지라도 하나의 완결된 정치조직체였다. 이러한 정치조직체에서 행정조직체로의 변화가 식민지배의 진행과정과 더불어 기존 사회집단에 나타난 것이다. 흰샤머니즘의 역할은 기존의 상대적으로 완벽한 정치조직체에서 더 소중하였다. 각 조직체의 우두머리인 토온들이 러시아 식민당국의 말단 행정원의 신분으로 점차 변화하면서 자신들의 권력이나 부의 정당함을 변호해 줄 흰샤만의 필요성이 점차로 감소하게 된다. 이와 함께 18세기가 들어서면서 점차로 강화된 러시아 민족주의에 기반한 제국주의는 야쿠트인들을 계몽의 대상, 러시아국가의 위상을 높여 줄, 다시 말해서 러시아제국주의의 대상으로 인식하기 시작한다. 이를 위해서 동원되는 것이 러시아 정교회였으며, 시간이 지날수록 러시아 정교회의 선교작업은 점차로 강화된다. 그 기능의 측면에서 흰샤머니즘은 러시아정교회와 일치하였으며 러시아 정교회의 확산은 흰샤머니즘의 약화를 의미하였다. 19세기초가 되면 형식상이기는 하지만 야쿠트인 전체가 러시아정교회의 신자가 된다. 이제 러시아 정교회와 찌르가 야쿠트 토온의 정치적 권력과 경제적 부의 훌륭한 후견자가 된다. 토온은 더 이상 야쿠트 신들의 도움이 필요없게 된 것이다.

흰샤만의 활동영역의 붕괴와 흰샤머니즘의 소멸로 인하여 오희아흐축제도 적지 않은 변화에 직면하게 되는데, 오희아흐축제는 흰샤머니즘의 중요한 표현수단이었기 때문이다. 오희아흐축제의 종교적, 이념적인 배경을 흰샤머니즘이 형성하고 있었고, 흰샤만은 오희아흐축제에 신성성을 부여할 권한을 가지고 있었다. 19세기에 나타난 흰샤머니즘의 소멸은 표면적으로 오희아흐축제의 진행자의 교체로 나타난다. 흰샤만이 없어졌기 때문에 그를 대체하는 제도가 오희아흐축제를 진행하기 위해서는 필요하였다. 이를 야쿠트인들은 연장자로 대체

하였고, 한사람에게 고정적으로 이 일을 맡기기보다는 매년 선출하는 방식으로 해결하였다. 종교적 축제로서의 의미와 권위가 점차적으로 하락하게 되었다.

야쿠트문화 전체에서 보았을 때, 오희아흐축제의 변화는 사회윤리나 도덕, 달리 말하면 사회정의의 균형추가 점차 사라짐을 의미하였다. 오희아흐축제는 앞서도 언급하였지만, 사회계급사이의 긴장을 해소하고, 사회정의를 살아 있음과 야쿠트 공동체가 기본적인 도덕에 기반하여 작동하고 있음을 상징적으로 보여 주는 기제이기 때문이다. 야쿠트 흰사만을 연장자로 교체하여 오희아흐축제를 계속 진행하였다는 것이 야쿠트사회의 도덕이 훨씬 개인주의적으로 바뀌었다는 것을 증명할 만한 자료는 없다. 하지만 고정적으로 축제의 진행을 맡아온 이를 선출직으로 바꾼 것에서 우리는 다음과 같은 것을 읽어 낼 수 있다: 사회의 복잡성이 증가하여 오희아흐축제가 더 이상 종교적 기반을 동원하여 사람들의 정의감을 만족시켜 줄 수 없었고, 따라서 축제가 좀더 오락적인 성격으로 바뀌게 되었다. 이는 토른-오희아흐축제의 재정적 지원자-들의 권한 강화를 의미하게 되는데, 이들은 이로써 야쿠트 종교를 러시아정교의 한부분으로 전락시킨다. 이에 따라 하나의 체계적인, 다시 말해서 내적 모순이 상대적으로 적은 상태에서 다른 요소들과 결합되는 상태의 야쿠트종교는 점차 자신의 완결성을 상실하고 다른 체계인 러시아정교에 자신의 완결성을 의존하게 된다.

오희아흐축제의 개최회수가 야쿠트 흰사만이 사라진 이후부터 줄어들고 그 규모도 점차로 작아지게 되었다. 이는 축제의 재정적 지원자인 토른들의 정치적 기반이 자기 종족에서 러시아로 바뀌게 되었다는 앞선 지적을 뒷받침하는 것이다. 토른들은 이 기간동안에 통구스인들이나 척치, 유카기르 그리고 시베리아에 흩어져 살던 옛 코작족 후예들과의 원격지무역을 통하여 자신의 부를 엄청난 규모로 증가시켰으나, 그 부의 재분배기능을 담당한 오희아흐축제는 점차 소규모로

행하여지게 되었다.

오희아흐축제는 러시아 식민지 300년 동안에 앞서 말한 변화를 겪었으나 여전히 유지가 되었으며, 이는 다른 차원에서 하는 기능이 있었음을 보여준다. 적어도 세속적인 축제의 성격을 여전히 유지하였으며, 이는 사람들에게 기분전환의 장으로 남아 있었다는 점을 보여준다. 이외에 끊임없이 흘러가는 듯한 시간에 하나의 마디를 새겨 둠으로써 일상생활에 의미를 부여하는 기능도 여전히 가지고 있었다.

2) 사회주의기간 (1917~1990)

모스크바에서 사회주의혁명이 성공한 다음에 야쿠트지역에서도 혁명이 일어난다. 하지만 야쿠트지역의 혁명의 주체가 모스크바와 동일한 볼셰비키가 아닌 멘셰비키가 된다. 야쿠트에서는 사회주의혁명이 후에 민족주의 엘리트에 의한 민족주의운동이 사회주의보다도 더욱 강하게 벌어지며, 러시아로부터 독립하려는 움직임도 보여준다. 근대적 의미의 민족주의적 지식인집단이 야쿠트사회에서도 형성되어 있었으며, 이들에 의한 자발적 민족조사¹¹⁾도 이루어졌다. 이러한 민족주의적인 움직임은 정치적인 측면에서는 1922년에 볼셰비키가 다시 야쿠츠크를 장악함으로써 끝이 나고, 문예적인 차원에서 민족주의는 일정 정도 더 시간을 가진다. 하지만 강한 톤으로 민족주의를 주장하였던 지식인들은 1930년대 초반에 시행된 집단화과정에서 숙청된 쿨라키(부농)과 함께 처형된다 (Istoriya 1964: 162; Forsyth 1992: 316-320). 이후에 2차세계대전의 준비와 함께 강하게 부각된 대러시아주의는 초기의 정책 - 형식은 민족주의, 내용은 사회주의 - 을 무색하게 만들면서 야쿠트 전통문화를 압박하게 된다. 이러한 대러시아주의는 고르바초프의 개혁적인 민족정책이 등장할 때까지 강약의 차이는 있

11) 대표적인 학자가 G.V. Ksenofontov인데, 그는 1938년에 숙청되었다가 1957년에 복권되었다. 그의 대표적인 저서로 Uraangkhai-sakhalar 가 있다.

었지만 지속적으로 펼쳐진다. 이것은 특히 러시아어와 야쿠트어의 관계에서 잘 알 수 있는데, 야쿠트어는 야쿠트공화국에서도 공용어의 지위를 획득하지 못한다. 야쿠트어를 사용하는 것은 지위의 상승을 방해하였으며, 시간이 지나면 지날수록 공공장소에서 야쿠트어는 하나의 타부처럼 인식되었다. 따라서 현재 30, 40대의 많은 이들은 야쿠트어를 구사하기는 하지만 어휘력은 매우 낮은 수준에 있다. 이들은 자신들의 자식들에게서 모국어를 다시 배우는 단계에 있다.

대러시아주의에 상관없이 야쿠트에서 사회주의혁명의 초기부터 지속적으로 펼쳐졌던 움직임은 반전통종교의 움직임이었다. 사회주의 러시아에서 종교는 비합리성의 상징이었으며 인민들의 생활을 종교의 영향력으로부터 차단하고자 하는 것은 지속된 정책 중의 하나였다. 샤마니즘은 러시아정교보다도 더한 탄압의 대상이었으며, 야쿠트 검은샤마니즘은 이 시기를 통하여 야쿠트문화에서 사라지게 된다. 무업에 종사하는 이들은 체포되어서 총살을 당하거나 강제노동소나 정신병원으로 보내졌다(Forsyth 1992: 287-289). 러시아 제국주의시절의 무고나 무복을 불태우고, 머리를 자르며, 교회청소를 시키는 등의 탄압은 이에 비하면 장난과 같은 것이었다. 20년 정도에 걸친 이러한 무자비한 탄압은 적어도 야쿠트문화에서 샤만이라는 직업을 없앴으며, 그 전통을 공식적인 선상에서는 단절시켰다.

이러한 상황하에서 오희아흐축제에도 변화가 생기게 되는데, 사회주의 혁명 이전부터 사라지기 시작한 종교적인 측면은 생략되고 오락의 측면만 남아서 유지가 된다. 선출된 연장자가 주도하던 종교적 의례가 사회주의 하에서 완전히 사라진다. 지역마다 양상이 조금씩 달라지는데, 야쿠트인들이 밀집하여 살고 있는 야쿠츠크시 주변의 울루스(행정단위)에서는 간소화된 오희아흐축제 마저도 1970년대 브르즈네프 시절이 되면 변질되어 도시에서는 거의 소품이 되고 만다. 오희아흐의 주최도 도시에서는 직장소비에트, 시골에서는 소포즈나 콜호즈농장이 하게 되며, 사회주의지배를 강화시키는 수단으로 이용되었

다. 오희아흐도 전체주의사회에서 지배적인 축제구조에서 자유로울 수가 없는 것이다. 야쿠트자치공화국에서도 서북쪽으로 멀리 떨어진 빌류이강 주변의 울루스에서만 적어도 형식상에서는 과거의 형태가 상대적으로 잘 보존된 상태로 유지가 되었다.

오희아흐와 민족주의의 관계를 고려할 때 반드시 검토하고 넘어가야 할 사항이 오수오카이라고 불리는 춤에 관련된 것들이다. 이 춤은 야쿠츠크시 주변에서는 오랜 기간 동안 금지되었기 때문에 사람들이 잘 알지 못한다. 공산당의 문화정책담당자들은 오수오카이라는 춤을 추는 동안 부르는 노래의 내용에 대하여 많은 주의를 기울였고, 그 내용이 국가의 목표에 어긋나지 않는지, 반공산당적이지 않은지, 친민족주의적이지는 않은지를 항상 검토하였다. 사전검열로 내어 놓은 노래가사와 실제로 부르는 노래가사가 일치하는지도 그들의 관심거리였다. 실제로 오수오카이의 노래는 많은 부분은 임기응변적으로 불리워졌으며 이러한 즉흥성이 주요한 특성 중의 하나였는데, 이제 그것을 연극의 대본처럼 암기하여 불러야했다. 이러한 검열도 부족해서 야쿠츠크의 중앙지역에서는 금지가 되었다. 오희아흐는 말 그대로 사회주의의 전시기동안 존재하였다고 하여도 아주 형식적으로만 존재하였고, 1930년대의 후반에서 1945년까지는 그나마도 금지되었다(크레이트 1994: 31).

하지만 주목할 사실은 오희아흐라는 형식 — 내용은 무엇이 되었더라도 — 은 변하지 않았다는 점이며, 이러한 연속된 과거는 사회주의 멸망 이후에, 특히 민족주의의 표현에 있어서 사람들에게 하나의 “강제된 선택”으로 작용한다. 쿠미스를 마시는 것과 그것을 뿌리는 것은 사회주의 하에서도 변하지 않고 유지되었다. 하지만 그에 부여하는 의미에 있어서는 변화가 생겨난다. 의미를 부여하지 않는 이들이 생겨났으며, 이들은 종교적 의미를 전혀 부여하지 않은 상황에서 전승되는 행위의 일부를 행하였다. 그리고 오희아흐가 행하여지는 날에는 놀았다. 이러한 부분은 다음과 같이 설명될 수 있다: 의미를 부여하

지 않고 무의식적으로 따라하는 것이 어떤 전통의 핵심이 될 수 있다. 전통이라는 것은 이어져 내려오는 문화를 말하는 것인데, 그에 어떤 의미도 부여하지 않고, 아니면 합리적으로 성찰하지 않고 반사적으로 하는 행동이 그 핵심에 해당된다고 볼 수 있다. 즉 오희아호가 되면 논다라는 사실은 야쿠트인들에게는 의심할 수 없는 오랜 전통이었으며, 그것은 사회주의의 철저한 축제 재구성도 해체할 수 없었다.

3) 사회주의 멸망이후(1990년대)

고르바초프의 개혁은 야쿠트사회에도 변화를 가져다주었는데, 특히 민족적인 상징의 사용에 있어서 상대적으로 많은 자유를 누리게 된다. 오희아호축제도 이러한 사회적인 상황 속에서 적어도 형식적인 측면에서는 다시 원래의 모습으로 나타나는데, 사회주의의 멸망과 더불어 1990년에는 야쿠츠크 시에서도 거행되게 된다. 그 전까지 러시아와 소련의 식민행정의 중심지인 야쿠츠크시에서 야쿠트인들의 민족축재인 오희아호가 행해진 적은 없었다. 야쿠트 전역에서 다시 오희아호축제가 행하여지고 심지어는 200년 전에 사라진 흰사만도 나타났다.

1998년 여름 본인은 야쿠츠크시와 야쿠츠크에서 동쪽으로 100여km 떨어진 메기노캉갈라스 울루스의 솔라마울에서 오희아호축제에 참여할 수 있었다. 야쿠츠크시나 솔라마울의 오희아호축제는 규모 면에서만 차이가 있었을 뿐, 1990년대에 들어서서 새롭게 시작되었다는 측면에서는 동일하였고, 내용에 있어서 종교성의 결여라는 측면에서도 유사하였다. 형식적으로는 과거 200년 전에 거행한 오희아호축제를 모방하여서 시행하므로 과거와 큰 차이를 보여 주지 않는다. 현재의 오희아호축제에서는 모든 것이 연극의 차원에서 연출되며 그 연출된 의미는 일반 참여자들에게 다양하게 전달된다. 즉 현재의 오희아호축제에서 하나의 전통으로 고정되어서 해석의 여지를 남겨 주지 않는

부분은 노는 날이다라는 사실을 제외하고는 없다. 오희아호축제의 전반부를 차지하는 것이 태양맞이와 아으신들에 대한 제사인데, 이에 대한 의미를 알고 축제에 참여하는 야쿠트인들은 소수에 불과하다. 일반적으로 이 의례도 하나의 “구경거리”로 간주되는 데에 그친다. 그 다음에 오수오카이라는 춤을 춘다. 이 춤이 오희아호축제에 잘 보존된 지역이 빌류이강 주변의 지역들인데, 오수오카이춤은 오희아호축제가 원형에 가까운가 아닌가 하는 문제에 대한 하나의 기준으로 작용한다. 야쿠츠크시 주변의 야쿠트인들은 이 춤에 대하여 잘 알지 못하고 이에서 큰 흥미를 느끼는 것 같지도 않지만, 민족주의라는 형식을 채우는 중요한 내용이라는 점에서는 동의를 한다. 앞서 지적한 빌류이강 주변지역에서 오희아호가 원형에 가깝다는 야쿠트인들의 인식도 이 기준에 근거한 것이다.

1998년의 야쿠츠크시 오희아호축제는 장소를 시내의 한 운동장에서 시에서 20km 정도 떨어진 곳으로 옮겨서 처음으로 시행을 하였는데, 장소의 선정이유는 첫 오희아호축제가 행해진 장소라는 점이었다. 즉 전설의 세계를 현실화하고 고유성을 증명함으로써 오희아호축제의 권위를 더 강하게 하고자 한 것이다. 이 축제는 전통극단의 연출자가 철저한 고증을 거쳐서 한 것인데, 완벽한 진행을 위해 일반인들을 너무 멀리 격리시키다 보니 그 의례는 보기조차 어려웠고, 이로 인하여 이 축제가 새롭게 연출되었다는 측면이 이러한 진행상의 미비로 더욱 두드러지게 나타났다.

오희아호축제에서 또 하나 특기할 만한 사항은 진행자가 사용하는 언어가 전부 야쿠트어라는 점이다. 야쿠트에서 요즘에도 공식적으로 사용되는 언어는 러시아어이다. 야쿠트어는 관공서에서 러시아어와 함께 공식적인 언어의 반열에 올랐지만, 러시아어가 관용어의 위치를 여전히 유지하고 있다. 하지만 러시아연방에서 문화부장관까지 참석하는 야쿠츠크시 오희아호축제에서만은 야쿠트어로 모든 사항을 공지하고 진행하였으며, 야쿠츠크시 러시아인 부시장, 러시아 연방 문

화부장관 (러시아인)만 러시아어를 사용하였다. 이는 오희아흐축제가 야쿠트어와 결합되면서 야쿠트인들의 민족적 상징으로 작용하고 있다는 점을 보여 주는 것이다. 언어나 축제 두 요소 모두 대러시아주의에 밀려서 야쿠트인들에 의해 제대로 향유되지 못한 야쿠트문화의 부분들이었던 것이다.

여기서 드는 의문이 현재의 오희아흐축제가 어떤 부분에서 흰샤마니즘과 연결되어 있는가 하는 점이다. 흰샤마니즘은 이미 200년 전에 사라졌으며 현재의 일반 야쿠트인들에게는 잊혀진 것이다. 이러한 현상은 사라진 시기가 훨씬 늦은 검은샤마니즘에도 동일하게 관찰할 수 있는데, 현재 야쿠트인들은 오윤이라는 단어 대신에 샤만이라는 표현에 오히려 더 익숙하다는 점에서도 이를 엿볼 수 있다. 하지만 현재의 오희아흐축제에서는 원형의 재현이라는 점에 충실하기 위하여 흰샤만 - 대학교수나 연극배우, 혹은 스스로 흰샤만이라고 주장하는 이 - 을 제관으로 등장시키고 있으며, 그것도 18세기의 형태에 가장 충실하고자 한다. 흰샤마니즘에서 가장 중요한 표현양식이었던 오희아흐의 종교의례가 진정한 종교의례가 아닌, 예술로서, 하나의 볼거리로서 구성되고 있는 것이다. 샤마니즘을 소련시대에 억압받은 야쿠트민족주의의 하나의 상징으로 보려는 움직임이 있는데, 이들이 그것을 이 축제에 반영하고자 하는 것이다. 하지만 흰샤마니즘과 오희아흐축제의 관계회복은 오랜 시기 후에 판단이 가능할 것이다. 현재에도 흰샤마니즘을 또다른 차원에서 회복하고자 하는 세력이 있는데, 이들은 흰샤마니즘의 전통에서 윤리적 측면을 많이 강조한다. 이들은 의례차원에서 행하여지는 흰샤마니즘의 회복 움직임에 의심의 시선을 보내고 있다. 즉 현재 행하여지고 있는 야쿠트 오희아흐축제는 종교적으로 흰샤마니즘에 연결되는 것이 아니라 여전히 놀이 차원에서 과거의 오희아흐축제와 연결이 되며, 1800년대부터 서서히 상실되어 오다가 1900년대의 중반에 들어서면서 완전히 사라진 종교성은 현재의 오희아흐축제와 아직 관련을 가지지 못하고 있다. 야쿠트인들을 강제하는

전통은 야쿠트문화에 오희아흐축제는 존재한다는 사실과 오희아흐축제 때는 논다는 사실이다.

야쿠트에 살고 있는 러시아인들의 대부분은 60년대와 70년대에 야쿠트에서 받을 수 있는 높은 임금의 유혹 때문에 중앙러시아에서 이주해 온 이들인데, 이들은 높은 이동성으로 특징 지워진다. 즉 어느 정도의 돈을 벌고 나면 바로 자신의 고향으로 이주하고자 한다(이그나찌에바 1994: 47-76). 따라서 이들은 그들이 거주하고 있는 공간의 문화적 전통에 전혀 관심을 기울이지 않는다. 이들은 야쿠트어를 모르며, 야쿠트의 대표적인 축제인 오희아흐에도 참여하지 않는다. 즉 오희아흐는 야쿠트인들만을 위한 축제이며, 야쿠츠크시의 축제도 야쿠트인들만을 위한 것으로 보이며, 야쿠트민족주의의 상징으로만 작용하고 있다. 러시아인들의 이동이 러시아본토의 경제적 상황 때문에 점차적으로 악화되고 있는 현시점에서 도시축제가 한 민족집단을 위해서만 이루어지고 있다는 사실은 많은 모순을 안고 있는 것으로 보인다. 왜 야쿠트어로만 진행하는가하는 질문에 참가자 중의 많은 이들은 지금까지의 야쿠트어사용의 금지에 따른 억눌린 민족적 자존심에 대한 보상이라고 대답하였고, 참가자들은 야쿠트어로만 진행되는 대규모의 공식행사 - 소요되는 예산은 시에서 지원한다 - 에서 심리적 만족감을 맛보고 있었다. 야쿠트인들의 민족주의는 하지만 여기에서 보듯이 아직 축제라는 공간에 머물러 있는 수준이며, 이러한 약한 민족주의적 노선은 오희아흐에 참가하지 않는 야쿠트인들도 많다는 점에서도 알 수 있다. 이는 러시아인들이 야쿠트문화를 타문화로 인식도 하지 않는다는 사실과도 관계를 가지는데, 러시아인들의 반움직임이 포착이 되는 순간 민족주의와 오희아흐축제는 더 강한 결합을 하게 될 것이다.

4. 결 론

으호아호축제는 야쿠트인들이 레나강 연안에 정착한 뒤부터 지금까지 지속적으로 거행하여 왔다. 본 논문에서는 야쿠트인문화에서 으호아호축제가 차지하는 의미를 변화와 연속이라는 관점 하에서 검토하고자 하였다.

으호아호축제는 400년 역사동안에 그 다양한 기능이 점차로 단순화 되어 감을 우리는 보았다. 간단하게 정리하자면, 흰샤마니즘이 사라지기 전까지는 종교적인 의례의 기능과 놀이로서의 기능, 두 가지 기능 모두가 중요하였으나, 으호아호축제의 이념적 기반이었던 흰샤마니즘이 사라지고 나서는 점차로 축제의 초점이 오락적인 것에 맞추어졌다. 아울러 살펴 볼 수 있는 사실은 으호아호축제가 사회도덕의 상징으로서 작용하다가 점차로 그 의미도 상실하게 되었다는 부분이다. 우리가 기억해야 할 초기의 으호아호축제의 한 중요한 측면은 축제의 주최자가 각 종족의 토른들이었다는 점이다. 토른들은 자신들이 누리고 있는 부나 권력의 크기가 야기할 사회적 긴장을 완화시키고, 자신들의 지배를 강화하기 위해서 축제를 개최하였다. 이러한 축제가 제시하는 규범지시기능이 토른들이 점차로 러시아의 권력에서 자신의 권력이나 부의 정당함을 발견하게 됨으로써 사라지게 되었다. 이는 축제의 규모나 횟수의 축소에서 파악할 수 있다. 하지만 이러한 축제들에서는 여전히 어떤 집단의 이익 관철을 위한 조작보다는 기존의 규범적 성격이 더욱 강하게 나타난다고 할 수 있다. 조작이 가해질 수 있는 범위도 후기의 사회주의 시절보다는 훨씬 좁아서 횟수나 양에 그친다고 할 수 있다. 으호아호축제에서 사회주의이전시기에 나타난 변화 중에서 가장 중요한 것은 진행자가 흰샤만에서 그 공동체의 연장자 중에서 선출된 이로 바뀌었다는 사실이다. 이는 축제의 종교

성이 감소했다는 점을 증명하는 것이다.

사회주의가 들어서면서도 오희아호축제는 존재하였다. 오희아호축제는 형식은 민족적, 내용은 사회주의적이라는 소련정부의 민족문화 정책이 잘 적용되었으며, 실제로 오희아호는 하나의 형식으로만 사회주의시절에 남아 있었다. 내용은 대부분의 지역에서 소풍으로 변하였고, 주최도 근대적인 기관들이 하였다. 소포즈나 콜호즈, 직장소비에트 등이 그 기관들의 예이다. 사회주의 70년의 전통도 한순간에 사라질 수 없는 관계로 요즈음의 오희아호에서도 항상 오희아호를 준비하는 데에 많은 공헌을 하는 이들에 대한 시상 등이 뒤따른다. 사회주의 시절에는 사회주의의 방어나 민족주의의 억압이 중요한 목표였기 때문에 강하게 민족주의적 내용이 등장하는 것을 경계하였고, 언제나 검열 뒤에 행할 수 있었다. 심지어는 야쿠트자치공화국의 중앙지역에서는 행사 자체가 금지되었다. 민족주의가 다시 야쿠트사회에 등장한 것을 설명하는 데에는 상황적인 설명도 중요한 요소가 되지만, 민족주의와 오희아호의 결합은 “강제선택” 론을 통해서 설명이 가능하다. 야쿠트인들의 시베리아의 다른 소수민족에 비하여 상대적으로 강한 민족주의적 전통은 고르바초프와 함께 새롭게 등장하였고, 오희아호는 이들에게 피할 수 없는 민족주의를 표현하는 선택의 대상이었다. 다른 형식으로는 그들의 주장을 담을 수가 없었기 때문이다. 과거가 단순히 하나의 재료가 되지 않고 그것이 현재의 선택의 범위를 제한하고 있다는 것을 우리는 여기서 볼 수 있다.

현재 오희아호는 야쿠트인들의 실험의 대상이다. 큰 구조에 있어서는 변함이 없지만, 구체적인 진행방식이나, 종교적 요소의 반영 여부, 장소 선정, 진행자 선정 등에 있어서 합일된 전통, 구체적 반성이 따르지 않는 전통이 없기 때문에 항상 협의를 하여야 하며 이 부분은 일반인들에게도 불거리의 대상으로 나타난다. 그리고 그것이 가지고 있는 권위가 없기 때문에 사람들에게 다른 의미를 제공해주지 못한다. 축제가 의미나 가치를 재생산하며 사람들에게 이를 압축적으로

전달하는 기능을 가지고 있는데, 아주 단순한 가치-으흐아흐는 노는 날이다-만을 현재는 전달하고 있다고 하겠다. 축제 준비자-크게 보아서 지식인-들이 의도하는 민족주의의 고양이나 전래의 미덕의 전파, 야쿠트종교의 창조 등은 아직 잘 전달되지 않는 메시지들이다.

참고문헌

강정원

- 1998 야쿠트 샤만과 러시아 식민지배. 『한국사회과학』20(3): 239-263.

김광익

- 1991 저항문화와 무속의례. 『한국문화인류학』(23), 131-172.

김성례

- 1990 무속전통의 담론 분석 -해체와 전망. 『한국문화인류학』(22), 211-243.
1991 제주 무속: 폭력의 역사적 담론. 종교. 『신학연구』(4), 9-28.

Alekseev, N.A.

- 1975 Tradichionnye religioznye veroraniya Yakutov V XIY-nachale xxv. Novosibirsk

Crate, Susan A.

- 1994 Dance of Life, Circle of Life-Asuokhai as the Sakhas' Emergent Ethnic Voice. University of North Carolina. Unpublished Master Thesis.

Forsyth, James

- 1992 A history of the peoples of Siberia. Cambridge.

Ignat'eva, V.B.

- 1994 Nachional'nyi sosotav naseleniya Yakutii. Yakutsk.

Istoriya yakutskoi ASSR (III) 1963, Moskva

Jochelson, W.

1906 Kumiiss Festivals of the Yakut, in: Boas Anniversary Volume.
New York, S. 257-271

1933 The Yakut. New York.

Kang, Jeong Won

1998 Der Kulturwandel bei den Jakuten. Unter besonderer
Beruecksichtigung der Religion bis zum Ende des Zarismus.
Muenchen: Akademischer Verlag.

Lane, Christel

1981 The Rites of Rulers. Ritual in Industrial Society-The Soviet Case.
Cambridge.

Levin, M.G./L.P. Potapov

1964 The Peoples of Siberia. Chicago/London

Narody rossii. Enchiklopediya. 1997.

Romanova, E.N.

1994 Yakutskii prazdnik Ysyakh. Novosibirsk.

Schmidt, W.

1954 Der Ursprung der Gottesidee. Bd. XI. Muenster.

Spiridonova, I.E.

1997 Narody Yakutii: problemy etnokul'turnogo vzaimodeistviya.
Respublika Sakha na rubezhe XX-XXI vekov. Yakutsk. 111-114.